

---

## El concepto de lo político

### Carl Schmitt

#### 1

El concepto del Estado supone el de lo político. De acuerdo con el uso actual del término, el Estado es el *status* político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales. Esto es tan sólo una primera aproximación, que no intenta determinar conceptualmente el Estado, cosa que tampoco hace falta, pues lo que interesa aquí es la esencia de lo político. Por el momento podemos dejar en suspenso cuál es la esencia del Estado, si es una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, una empresa, una colmena o incluso una «serie básica de procedimientos». Todas estas definiciones y símiles presuponen o anticipan demasiadas cosas en materia de interpretación, sentido, ilustración y construcción, y esto las hace poco adecuadas como punto de partida para una exposición sencilla y elemental. Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente y por esa razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia. De momento no cabe decir más. Todos los rasgos de esta manera de representárselo -*status* y pueblo- adquieren su sentido en virtud del rasgo adicional de lo político y se vuelven incomprensibles si no se entiende adecuadamente la esencia de lo político.

Es raro encontrar una definición clara de lo político. En general, la palabra se utiliza sólo negativamente, en oposición a otros conceptos diversos, por ejemplo en antítesis como la de política y economía, política y moral, política y derecho, y a su vez, dentro del derecho, entre derecho político y derecho civil etc. Es cierto que, dependiendo del contexto y de la situación concreta, este tipo de contraposiciones negativas, en general más bien polémicas, pueden llegar a arrojar un sentido suficientemente claro. Pero esto no equivale todavía a una determinación de lo específico. Casi siempre lo «político» suele equipararse de un modo u otro con lo «estatal», o al menos se lo suele referir al Estado. Con ello el Estado se muestra como algo Político, pero a su vez lo político se muestra como algo estatal, y éste es un círculo vicioso que obviamente no puede satisfacer a nadie.

...

## 2

Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. Pues lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos, en particular por referencia a lo moral, lo estético y lo económico. Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico.

Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción dominio es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a esas otras aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y si existe, ¿cuál es?

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio. En la medida en que no deriva de otros criterios, esa distinción se corresponde en el dominio de lo político con los criterios relativamente autónomos que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas.

Si la distinción entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más con las de belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio, ni ser reducida a ellas de una manera directa, mucho menos debe poder confundirse la oposición amigo-enemigo con aquéllas. El sentido es marcar el grado máximo de intensidad de una unión no separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo, no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En el último extremo pueden producirse conflictos con el que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial».

En esto la posibilidad de conocer y comprender adecuadamente, y en consecuencia la competencia para intervenir, están dadas tan sólo en virtud de una cierta participación, de un tomar parte en sentido existencias. Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto

por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida. En el plano de la realidad psicológica es fácil que se trate al enemigo como si fuese también malo y feo, ya que toda distinción, y desde luego la de la política, que es la más fuerte e intensa de las distinciones y agrupaciones, echa mano de cualquier otra distinción que encuentre con tal de procurarse apoyo. Pero esto no altera en nada la autonomía de esas oposiciones.

Y esto se puede aplicar también en sentido inverso: lo que es moralmente malo, estéticamente feo o económicamente perjudicial no tiene por qué ser también necesariamente hostil; ni tampoco lo que es moralmente bueno, estéticamente hermoso y económicamente rentable se convierte por sí mismo en amistoso en el sentido específico, esto es, político, del término. La objetividad y autonomía propias del ser de lo político quedan de manifiesto en esta misma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualesquiera otras y de concebirla como dotada de consistencia propia.

### 3

Los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos; tampoco se los debe confundir o debilitar en nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo; pero sobre todo no se los debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolos como expresión de sentimientos o tendencias privados. No se trata ni de una oposición normativa ni de una distinción «puramente espiritual». En el marco de un dilema específico entre espíritu y economía, el liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión. Bien es verdad que en el dominio económico no existen enemigos sino únicamente competidores, y que en un mundo moralizado y reducido por completo a categorías éticas quizá ya no habría tampoco otra cosa que oponentes verbales. En cualquier caso, aquí no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hecho según que se consideren amigos o enemigos, ni si se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra, ni de la posible bondad o conveniencia de hacer, con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción. Se podrán compartir o no esas esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente.

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo *público* pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso carácter público*. Enemigo es en suma *bastis*, no *inimicus* en sentido amplio; es  $\mu\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ , no  $\epsilon\pi\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$ . A semejanza de lo que ocurre también en muchas otras lenguas, la alemana no distingue entre «enemigos» privados y políticos, y ello da pie a multitud de, malentendidos y falseamientos. La famosa frase evangélica «amad a vuestros enemigos» (Mt. 5, 44; Lc. 6, 27) es en original «diligite inimicus vestros, y no «diligite hostes vestros»; aquí no se habla de enemigo político. En la pugna milenaria entre el Cristianismo y el Islam jamás se le ocurrió a cristiano alguno entregar Europa al Islam en vez de defenderla de él por amor a los sarracenos o a los turcos. A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su «enemigo», esto es, a su adversario. La cita bíblica en cuestión tiene menos que ver con la distinción política entre amigo y enemigo que con un eventual intento de cancelar la oposición entre bueno y malo o entre hermoso y feo. Y desde luego no quiere decir en modo alguno que se deba amar a los enemigos del propio pueblo y apoyarles frente a éste.

La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo. *Dentro* del Estado como unidad política organizada, que decide por sí misma como un todo sobre amigo y enemigo, y *junto* a las decisiones políticas primarias y en su apoyo, surgen numerosos conceptos *secundarios* adicionales de lo «político». Esto ocurre en primer lugar con ayuda de la equiparación de lo político y lo estatal que mencionábamos más arriba. Entre sus consecuencias está el que se oponga por ejemplo una actitud de «política de Estado» a otra de naturaleza partidista, o que se pueda hablar de una política religiosa, educativa, comunal, social, etc., del propio Estado. Sin embargo, también en estos casos el concepto de lo político se sigue construyendo a partir de una oposición antagónica dentro del Estado, aunque eso sí, relativizada por la mera existencia de la unidad política del Estado que encierra en sí todas las demás oposiciones. Y finalmente llegan a producirse también formas ulteriores de «política», aún más debilitadas, degradadas hasta extremos *parasitarios* y caricaturescos, en las cuales de la agrupación original según el criterio de amigo y enemigo no queda más que un momento de antagonismo cualquiera, que se expresa en tácticas y prácticas de todo género, en formas diversas de competencia e intriga, y que acaba calificando de «políticos» los más extravagantes negocios y manipulaciones. Sin embargo la convicción de que la esencia de las relaciones políticas se caracteriza por la presencia de un antagonismo concreto sigue vigente en la forma usual de emplear el lenguaje en este terreno, incluso en aquellos casos en los que falta toda conciencia de hablar «en serio».

Hay dos fenómenos que cualquiera puede comprobar y en los cuales puede advertirse esto a diario. En *primer lugar*: todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos, (que se manifiestan en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones

vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esta situación. Palabras como estado, república; sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos.

El carácter polémico domina sobre todo el uso del propio término «político», ya sea que se moteje al adversario de «apolítico» (en el sentido de estar fuera del mundo, de no tener acceso a lo concreto), ya que se lo pretenda a la inversa descalificar y denunciar como «político», con el fin de mostrarse uno mismo por encima de él en su calidad de «apolítico» (en el sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente económico, o en virtud de cualquier otra de estas purezas polémicas).

*En segundo* lugar en la manera usual de expresarse en el marco de las polémicas cotidianas intra estatales el término *político* aparece muchas veces como equivalente a *propio de la política de partidos*; la inevitable «falta de objetividad» de toda decisión política, defecto que no es sino reflejo de la distinción entre amigo y enemigo inherente a toda conducta política, se expresa en las penosas formas y horizontes que dominan la concesión de puestos y política de sinecuras de los partidos políticos. Cuando por referencia a esto se pide una «despolitización», lo que se está buscando no es sino una superación del aspecto partidista de lo político, etc. La ecuación política = política de partido se hace posible cuando empieza a perder fuerza la idea de una unidad política (del Estado) capaz de relativizar a todos los partidos que operan en la política interior con sus correspondientes rivalidades, con lo cual éstas adquieren una intensidad superior a la de la oposición común, en la política exterior, respecto de otros Estados. Cuando dentro de un Estado las diferencias entre partidos políticos se convierten en las diferencias políticas a secas», es que se ha alcanzado el grado extremo de la política interior». Esto es, que lo que decide en materia de confrontación armada ya no son las agrupaciones de amigos y enemigos propias de la política exterior sino las internas del Estado. Esa posibilidad efectiva de lucha que tiene que estar siempre dada para que quepa hablar de política, cuando se da un «primado de la política interior» como el descrito, ya no se refiere con plena consecuencia a la guerra entre dos unidades populares organizadas (Estados o Imperios) sino a *la guerra civil*.

Pues es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha. Y en este punto hay que hacer abstracción de todas las modificaciones en la técnica de la guerra y del armamento, que, al hilo del desarrollo histórico, se han ido produciendo al azar. Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática). Lo esencial en el concepto del armamento es que se trata de medios para producir la muerte física de personas. Igual que en el caso de la palabra «enemigo», aquí debe tomarse la palabra «lucha» en su sentido esencial y originario. No significa competencia, ni la pugna «puramente intelectual» de la discusión, ni una «porfía» simbólica que en realidad todo el mundo lleva a cabo de una u otra forma, ya que toda vida humana no deja de ser una «lucha», y cada hombre es un «luchador». Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la

posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que esta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido.

No hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que cada acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra. La definición de lo político que damos aquí no es belicista o militarista, ni imperialista ni pacifista. Tampoco pretende establecer como «ideal social» la guerra victoriosa ni el éxito de una revolución, pues la guerra y la revolución no son nada «social» ni «ideal». La lucha militar no es en sí misma la «prosecución de la política con otros medios», como acostumbra a citarse de modo incorrecto la frase de Clausewitz, sino que, como tal, la guerra, posee sus propias reglas, sus puntos de vista estratégicos, tácticos y de otros tipos, y todos ellos presuponen que está dada previamente la decisión política sobre quién es el enemigo. En la guerra los adversarios suelen enfrentarse abiertamente como tales; incluso es normal que aparezcan caracterizados por un determinado «uniforme» de modo que la distinción entre amigo y enemigo no sea ya ningún problema político que tenga que resolver el soldado en acción. En esto estriba la razón de la frase que dijo una vez un diplomático inglés: que el político está mejor entrenado para la lucha que el soldado, porque se pasa la vida luchando, mientras que el soldado sólo lo hace excepcionalmente. La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye *el presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política.

Por eso el criterio de la distinción entre amigo y enemigo tampoco significa en modo alguno que un determinado pueblo tenga que ser eternamente amigo o enemigo de otro, o que la neutralidad no sea posible, o no pueda ser políticamente sensata. Lo que ocurre es que el concepto de la neutralidad, igual que cualquier otro concepto político, se encuentra también bajo ese supuesto último de la posibilidad real de agruparse como amigos o enemigos. Si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado también la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política, incluida la de la evitación de la lucha, si dejase de existir la posibilidad de una lucha en general. Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso.

...

Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos. Lo político no estriba en la lucha misma; ésta posee a su vez sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares. Lo político está, como decíamos, en una conducta determinada por esta posibilidad real, en la clara comprensión de la propia situación y de su manera de estar determinada por ello, así como en el cometido de distinguir correctamente entre amigos y enemigos. Una comunidad religiosa que haga la guerra como tal, bien contra miembros de otras comunidades religiosas, bien en general, es, más allá de una comunidad religiosa, también una unidad política. Sería también una magnitud política con sólo que ejerciese de un modo meramente negativo alguna influencia sobre ese proceso decisivo, si estuviese por ejemplo en condiciones de evitar guerras por medio de la correspondiente prohibición a sus seguidores, esto es, si poseyese la autoridad necesaria para negar efectivamente la condición de enemigo de un determinado adversario.

Lo mismo se aplica para una asociación de personas basada en un fundamento económico, por ejemplo un consorcio industrial o un sindicato. También una «clase» en el sentido marxista del término deja de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política desde el momento en que alcanza el punto decisivo de tomar en serio la *lucha* de clases y tratar al adversario de clase como verdadero enemigo y combatirlo, bien de Estado a Estado, bien en una guerra civil dentro de un mismo Estado. La lucha real no podrá ya discurrir según leyes económicas, sino que, junto a los métodos de lucha en el sentido técnico restrictivo del término, poseerá sus propias necesidades y orientaciones políticas, y realizará las correspondientes coaliciones, compromisos, etc. Si el proletariado se apodera del poder político dentro de un Estado, habrá nacido un Estado proletario, que no será una unidad menos política que cualquier Estado nacional, sacerdotal, comercial o militar, que un Estado funcionaria lo que cualquier otra categoría de unidad política. Si se llegara a agrupar de acuerdo con el criterio amigo / enemigo a la humanidad entera partiendo de la oposición entre burgueses y proletarios, formando Estados proletarios y estados capitalistas, eliminando con ello todas las demás agrupaciones de amigos y enemigos, el resultado sería que se pondría de manifiesto la plena realidad de lo político que contenían estos conceptos en apariencia «puramente» económicos. Y si la fuerza política de una clase o cualquier otro grupo dentro de un pueblo tiene entidad suficiente como para excluir cualquier guerra exterior, pero ese grupo carece por su parte de la capacidad o de la voluntad necesarias para asumir el poder estatal, para realizar por sí mismo la distinción entre amigo y enemigo y, en caso de necesidad, para hacer la guerra, la unidad política quedará destruida.

Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación de hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica, etc., y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes. La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano de ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores

criterios «puramente» religiosos, «puramente» económicos o «puramente» culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia hartamente inconsecuentes «irracionales» desde la óptica desde aquel punto de partida «puramente» religioso, «puramente» económico o fundado en cualquier otra «pureza». En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso «decisivo». Por eso es siempre la agrupación humana *que marca la pauta*, y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea «soberana» en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional.

El término «soberanía» tiene aquí su sentido correcto, igual que el de «unidad». Ninguna de las dos cosas quiere decir que cada detalle de la existencia de toda persona que pertenece a una unidad política tenga que estar determinado por lo político o sometido a sus órdenes, ni que un sistema centralista haya de aniquilar cualquier otra organización o corporación. Puede ocurrir que las consideraciones de naturaleza económica estén por encima de cualquier otra cosa que pueda querer el gobierno de un Estado económicamente neutral en apariencia; y no es raro que el poder, en un Estado aparentemente neutral en lo confesional, tropiece con su propio límite en cuanto entran en juego las convicciones religiosas. Lo que decide es siempre y sólo el caso de conflicto. Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir ellos son la nueva sustancia de la unidad política. Y si carecen de la fuerza necesaria para evitar una guerra acordada en contra de sus propios intereses y principios, eso significa que no han alcanzado todavía el punto decisivo de lo político. Si poseen fuerza suficiente como para evitar una guerra por la dirección política pero contraria a sus intereses o principios, pero no tanta como para determinar por sí mismos una guerra por propia decisión, es que ya no existe una magnitud política unitaria. Sea ello como fuere: como consecuencia de la referencia a la posibilidad límite de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo, una de dos: o la unidad política es la que decide la agrupación de amigos y enemigos, y es soberana en este sentido (no en algún sentido absolutista), o bien es que no existe en absoluto.

Cuando se descubrió hasta qué punto poseen importancia política las asociaciones económicas dentro del Estado, y se advirtió en particular la expansión de los sindicatos, constatando que contra su instrumento de poder político, la huelga, las leyes del Estado resultaban un tanto impotentes, se proclamó con alguna precipitación la muerte y el final del Estado. Como doctrina propiamente dicha esto no aparece, que yo sepa, hasta los años 1906-1907, entre los sindicalistas franceses. De los teóricos del Estado que habría que mencionar aquí el más conocido es Duguit. Desde 1901 estuvo intentando refutar el concepto de soberanía y la idea de que el Estado posee una personalidad propia, y aportó algunos argumentos atinados contra una metafísica acrítica del Estado y contra ciertas personificaciones de éste que, en definitiva, no eran sino residuos del mundo de los príncipes absolutos. Sin embargo en lo esencial pasó de largo ante el sentido propiamente político de la idea de soberanía.

Algo parecido puede decirse de la llamada teoría pluralista del Estado, formulada algo más tarde en los países anglosajones por G. D. H. Cole y Harold J. Laski. Su pluralismo

consiste en negar la unidad soberana del Estado, esto es, la unidad política, y poner una y otra vez de relieve que cada individuo particular desarrolla su vida en el marco de numerosas vinculaciones y asociaciones sociales: es miembro de una comunidad religiosa, de una nación, de un sindicato, de una familia, de un club deportivo y de muchas otras «asociaciones», que lo determinan en cada caso con intensidad variable y lo vinculan a una «pluralidad de obligaciones y lealtades». sin que quepa decir de alguna de estas asociaciones que es la incondicionalmente decisiva y soberana. Al contrario, cada una de las diversas «asociaciones» puede resultar ser la más fuerte en un dominio diferente, de modo que el conflicto entre los diversos vínculos, obligaciones y lealtades sólo puede resolverse de caso en caso. Se puede imaginar por ejemplo que un sindicato difunda entre sus miembros la consigna de no volver a la Iglesia, y que éstos lo hagan a pesar de todo, pero que a su vez se nieguen a obedecer un requerimiento a abandonar el sindicato emanado de la Iglesia.

...

El hecho de que el Estado sea una unidad, y que sea justamente la que marca la pauta, reposa sobre su carácter político. Una teoría pluralista es, o la teoría de un Estado que alcanza su unidad en virtud de un federalismo de asociaciones sociales, o bien simplemente una teoría de la disolución o refutación del Estado. Si discute su unidad y pretende equipararlo en esencia, en calidad de «asociación política», a otras asociaciones de tipo religioso, económico, etc., tendrá que dar una respuesta al problema del contenido específico de lo político. Sin embargo en ninguno de los cuatro libros de Laski se encuentra una definición clara de lo político aunque no se deje de hablar una y otra vez de Estado, política, soberanía y *gouvernement*.

El Estado se transforma simplemente en una asociación en competencia con otras; viene a ser una *société* junto a y entre otras, que se desenvuelven dentro o fuera del Estado.

Este es el «pluralismo» de esta teoría del Estado, que vuelca toda su agudeza crítica contra las viejas hipertrofias del Estado, contra su «majestad» y su «personalidad», contra su «monopolio» de la unidad suprema, y que deja en penumbra qué es entonces lo que todavía puede considerarse la unidad política. Esta aparece unas veces, en el más rancio estilo liberal, como mera servidora de una sociedad determinada en lo esencial por la economía; otras, al modo pluralista, como un tipo especial de sociedad, esto es, como una asociación entre otras; o aparece finalmente también como el producto de un federalismo de asociaciones sociales o como una asociación-techo de otras asociaciones. Pero lo que habría que aclarar sobre todo es por qué razón los hombres forman, junto a sus asociaciones religiosas, culturales, económicas, etc., también una asociación política, una, una *gouvernemental association*, y en qué consiste el sentido específicamente político de esta última. No se advierte aquí una línea de pensamiento clara y segura; como concepto último, abarcante, desde luego monista-universal y nada pluralista, aparece en Cole *la society* y en Laski la *humanity*.

Esta teoría pluralista del Estado es sobre todo pluralista en sí misma, esto es, carece de un centro propiamente dicho y toma sus motivos e ideas de los más diversos dominios conceptuales (religión, economía, liberalismo, socialismo, etc.); ignora ese concepto

central de toda teoría del Estado que es el de lo político, y ni siquiera se ocupa de la posibilidad de que el pluralismo de las asociaciones pueda conducir a una unidad política de naturaleza federalista; se queda pura y simplemente en un individualismo liberal, ya que en el fondo se limita a confrontar una asociación con otra, al servicio del individuo libre y de sus libres asociaciones, y confía la resolución de todo problema o conflicto a la decisión del individuo.

En realidad no existe ninguna sociedad o asociación política; lo que hay es sólo una unidad política, una comunidad política. La posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social-asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo. Si ésta se degrada como algo eventual, se elimina también lo político. Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una «asociación» política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas. Es cierto que del concepto de lo político, como mostraremos más adelante, derivan consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que *dentro* de una misma unidad política, y en lugar de la distinción decisiva entre amigos y enemigos, pueda darse un pluralismo que, al acabar con la unidad, destruiría también lo político.

## 5

Al Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli* esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo. Los medios técnicos de combate, la organización de los ejércitos, las perspectivas de ganar la guerra no cuentan aquí mientras el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia, habiendo determinado por propia decisión en qué consisten su independencia y libertad. Se diría que el desarrollo actual de la técnica militar va a acabar haciendo que sólo queden unos pocos Estados con suficiente poder industrial como para hacer la guerra con alguna perspectiva de éxito, mientras que Estados más pequeños o más débiles prescindirán o tendrán que prescindir del *ius belli*, a no ser que consigan salvaguardar su autonomía por medio de una política de alianzas acertada. Esta evolución no demuestra que se hayan terminado la guerra, el Estado y la política. Todas las innumerables modificaciones y vuelcos de la historia y de la evolución humanas han hecho surgir nuevas formas y nuevas dimensiones de la agrupación política, han aniquilado viejas construcciones políticas, han concitado guerras exteriores y civiles, y han acrecentado unas veces, y reducido otras, el número de las unidades políticas organizadas.

El Estado en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas. Pues el *ius belli* implica tal capacidad de disposición: significa la doble posibilidad de requerir por un aparte de los miembros del

propio pueblo de la disponibilidad para matar y ser muertos, y por la otra de matar a las personas que se encuentran del lado del enemigo. Sin embargo, la aportación de un Estado normal consiste sobre todo en producir dentro del Estado y su territorio una pacificación completa, esto es, en procurar la «paz, seguridad y orden» y crear así la situación normal que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella.

Esta necesidad de pacificación dentro del Estado tiene como consecuencia, en caso de situación crítica, que el Estado como unidad política, mientras exista como tal, está capacitado para determinar por sí mismo también al «enemigo interior». Tal es la razón por la que en todo Estado se da una forma u otra lo que en derecho público de las repúblicas griegas se conocía como declaración de *hostis* y en el romano como declaración de *hostis*: formas de proscripción, destierro, ostracismo, de poner fuera de la ley, en una palabra, de declarar a alguien enemigo dentro del Estado; formas automáticas o de eficacia regulada judicialmente por leyes especiales, formas abiertas u ocultas en circunloquios oficiales. Según sea el comportamiento del que ha sido declarado enemigo el Estado, tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de la disolución del Estado como unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños. La guerra civil decidirá entonces sobre el destino ulterior de esa unidad. Y a despecho de todas las ataduras constitucionales que vinculan al Estado de derecho burgués constitucional, tal cosa vale para él en la misma medida, si no en medida aún mayor, que para cualquier otro Estado. Pues, siguiendo una expresión de Lorenz von Stein «en el Estado constitucional» la constitución es «la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad ciudadana. En cuanto es atacada, la lucha ha de decidirse fuera de la constitución y del derecho, en consecuencia *por la fuerza de las armas*».

...

De modo que un pueblo que existe políticamente no puede prescindir de distinguir por sí mismo, llegado el caso, entre amigo y enemigo, y de asumir el riesgo correspondiente. Podrá hacer una declaración solemne de que condena la guerra como medio de resolver los conflictos internacionales, y de que renuncia a ella «como instrumento de política nacional», como se ha hecho en el llamado «Pacto Kellogg de 1928. Pero con ello ni ha renunciado a la guerra como instrumento de política internacional (y una guerra al servicio de la política internacional puede ser peor que la que sirve sólo a una política nacional), ni ha «condenado» o «desterrado» la guerra en general. En primer lugar, una declaración de esa índole se encuentra por entero bajo una determinada serie de reservas que, expresa o tácitamente, se entienden por sí solas, por ejemplo, la reserva de la propia existencia Estado y la de la legítima defensa, la reserva de los pactos y alianzas contraídos, el derecho a subsistir libre e independientemente, etc. En segundo lugar, estas reservas, por lo que hace a su estructura lógica, no constituyen meras excepciones a la norma, sino que son realmente las que confieren a la norma su contenido concreto; no son restricciones que limiten las obligaciones, que impliquen reservas excepcionales, sino reservas que marcan la norma y sin las cuales las obligaciones permanecerían vacías de contenido. En tercer lugar, mientras exista un Estado de modo independiente, esté

decidirá siempre por sí mismo, en virtud de su independencia, si se da o no uno de esos casos de reserva (legítima defensa, agresión por el adversario, ruptura de pactos existentes, incluido el propio Pacto Kellogg, etc.). Y finalmente, en cuarto lugar, no es posible «desterrar», «la guerra» en general, sino sólo a cierta persona, pueblos, Estados, clases sociales, religiones, etc., a los que se trata de declarar enemigos mediante la declaración de destierro. La declaración solemne de «condena de la guerra» no cancela pues la distinción amigo-enemigo, sino que le proporciona un nuevo contenido y una nueva vida a través de las nuevas posibilidades de la declaración internacional de alguien como *hostis*.

Y si desaparece esa distinción, desaparece la vida política en general. Ningún pueblo con existencia política es libre de sustraerse a esa fatal distinción por la vía de las proclamaciones solemnes. Si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse del lado de los enemigos y ayudarles, pero desde luego con ello no se cancela la distinción entre amigos y enemigos. Y si los ciudadanos de un Estado afirman de sí mismos que personalmente no tienen enemigos, eso no tiene nada que ver con nuestro problema, pues una personalidad privada no tiene enemigos políticos. Con una declaración de esa naturaleza podrá a lo sumo querer decir que su intención es apartarse de la totalidad política a la que pertenece por su existencia y vivir únicamente como personalidad privada. Sería además equivocado creer que un pueblo cualquiera está en condiciones de apartar de sí la distinción entre amigos y enemigos por medio de una declaración de amistad universal o procediendo a un desarme voluntario. No es así el mundo ni como se lo traslada a un estado de moralidad pura, juridicidad pura o economicidad pura. Si un pueblo tiene miedo de los riesgos y penalidades vinculados a la existencia política, lo que ocurrirá es que aparecerá otro pueblo que le exima de unos y otras, asumiendo su protección contra los enemigos exteriores y en consecuencia el dominio político; será entonces el protector el que determine quién es el enemigo, sobre la base del nexo eterno de *protección y obediencia*.

No es sólo que el ordenamiento feudal y la relación de señor y vasallo, de líder y seguidores, de patrón y clientela, repose sobre este principio, y, que estas relaciones simplemente lo reflejen con singular nitidez y publicidad. Es que no hay subordinación ni jerarquía, no hay legitimidad ni legalidad racional fuera del nexo de protección y obediencia. El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado, y una teoría del Estado que sostenga una ignorancia sistemática de este principio será siempre insuficiente y fragmentaria. En la conclusión de la edición inglesa de 1651, p. 396, del *Leviatán* Hobbes califica de verdadero objetivo de su tratado el de poner de manifiesto nuevamente ante los hombres la «*mutual relation between Protection and Obedience*». su observancia inquebrantable estaría exigida tanto por la naturaleza humana como por el derecho divino.

Hobbes tuvo experiencia de esta verdad en los duros tiempos de la guerra civil, que es cuando se desvanecen todas las ilusiones legitimistas y normativitas con las que en tiempos de seguridad no estorbada gustan los hombres de engañarse a sí mismos acerca de las realidades políticas. Y si dentro de un Estado existen partidos organizados capaces de proporcionar a sus miembros más protección que el Estado, éste se reducirá a lo sumo a un mero apéndice de tales partidos, y cada ciudadano sabe siempre bien a quién tiene que obedecer. Esto puede justificar una «teoría pluralista del Estado» como

la que hemos tratado más arriba. En las relaciones de política exterior y entre Estados aún es más clara la elemental veracidad de este axioma de protección y obediencia: el protectorado internacional, la liga o federación hegemónica de estados, los tratados de protección y garantía de todo tipo hallan en él su fórmula más simple.

Sería una torpeza creer que un pueblo sin defensa no tiene más que amigos, y un cálculo escandaloso suponer que la falta de resistencia va a conmover al enemigo. Nadie creería posible que el mundo entre en un estado de moralidad pura por renuncia a toda productividad estética o económica, por poner un ejemplo; pues bien, aún es mucho menos imaginable que un pueblo, por renunciar a toda decisión política, pueda llevar a la humanidad a una estado puramente moral o puramente económico. Porque un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad de sostenerse en la esfera de lo político no va a desaparecer lo político del mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil.

